

# Les voix littéraires des eunuques

## *Genre et identité du soi à Byzance*

CHARIS MESSIS

Bien que les eunuques soient massivement présents dans plusieurs domaines du pouvoir politique et ecclésiastique à Byzance, leurs voix s'avèrent rares et, lorsqu'elles se manifestent, elles sont entièrement conditionnées par la logique du récit dans lequel elles sont insérées. Les expériences vécues des eunuques, de même que la manière dont ceux-ci se perçoivent et dont ils perçoivent le monde sexué environnant, sont traitées avec une *discretion* caractéristique de l'écriture littéraire du soi à Byzance, dans les écrits biographiques et autobiographiques. Les portraits littéraires se composent généralement de séquences qui exemplifient des vertus et des vices; autrement dit, ils relèvent des typologies humaines plus qu'ils ne décrivent des idiosyncrasies particulières. Dans la littérature byzantine, nous n'avons affaire qu'à des personnes-entités sociales, pas encore à des individus-unités psychologiques.<sup>1</sup>

Le but de notre contribution est de déceler les traces de la parole des eunuques dans la littérature byzantine, tant dans les textes écrits par des auteurs qui n'étaient pas des eunuques que dans les textes écrits ou commandés par les eunuques eux-mêmes, ainsi que de reconstruire une grammaire et une rhétorique sur les eunuques dont les règles, littéraires et idéologiques, sont assez strictes et conduisent à des portraits stéréotypés.

1 Sur cet aspect de la littérature byzantine, voir S. Papaioannou, "Byzantine Mirrors: Self-Reflection in Medieval Greek Writing," *DOP* 64 (2010): 81–101; idem, *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium* (Cambridge, 2013), 232–39.

### Le cadre

L'eunuque est soumis à un nombre limité de scénarios culturels et littéraires, indicatifs de la perception que l'on a du sexe à Byzance. Le discours sur l'eunuque n'est en fait qu'une des manières par lesquelles la pensée dominante se penche sur la différenciation sexuelle, ses modalités et son impact social. Par sa présence littéraire, l'eunuque participe à un débat qui réajuste continuellement les conceptions sur le sexe et le genre; il est le catalyseur qui oblige à revoir toutes les certitudes sur le monde sexué; il est un miroir où se reflètent les questions les plus importantes liées à la masculinité et à la féminité, où se dessinent leurs contours flous et se révèlent leurs vérités élémentaires.<sup>2</sup>

2 Sur les eunuques à Byzance, nous nous limiterons à citer les quatre monographies les plus récentes: M. Kuefler, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity and Christian Ideology in Late Antiquity* (Chicago–Londres, 2001); K. Ringrose, *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium* (Chicago–Londres, 2003); S. Tougher, *The Eunuch in Byzantine History and Society* (Abingdon, 2008); Ch. Messis, *Les eunuques à Byzance, entre réalité et imaginaire* (Paris, 2014). Sur la terminologie utilisée pour indiquer les différents types d'eunuques depuis l'Antiquité classique jusqu'à la fin de l'Empire byzantin, voir aussi E. Maass, "Eunuchos und Verwandtes," *Rheinisches Museum für Philologie* 74 (1925): 432–76; P. Guyot, *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike* (Stuttgart, 1980), 20–24; R. Guiland, "Les eunuques dans l'empire byzantin," *REB* 1 (1943): 197–238. Sur la terminologie latine relative aux eunuques, voir D. Dalla, *L'incapacità sessuale in diritto romano*

Les scénarios les plus persistants sont fondés sur les lectures de l'eunuque mises en avant par les sciences de l'homme de l'Antiquité tardive, en accord total ou partiel avec les préjugés sociaux sur toute créature humaine qui défie une norme corporelle-sexuelle considérée comme naturelle. En ce qui concerne l'aspect corporel, l'eunuque est perçu comme un être asexué, plongé dans une indifférenciation sexuelle totale due à une castration précoce, ou bien comme un être qui, soit bascule vers une féminité dégradante, avec toutes les conséquences morales qui découlent d'une telle dérive, soit reste dans les marges d'une masculinité à différents degrés de perfection. En ce qui concerne le domaine du psychique, qui se traduit à cette époque par une discussion sur la présence et l'intensité du désir sexuel, l'eunuque fait aussi l'objet de deux approches différentes: s'il est parfois présenté comme exempt de ce désir, à la condition d'une castration précoce, il est la plupart du temps considéré comme asservi et tyrannisé par celui-ci, incapable qu'il est de l'assouvir par l'acte sexuel. L'eunuque transforme alors le désir sexuel, perçu par le discours médical antique comme un effet de nature, en une fixation psychologique et en une maladie de l'imagination.<sup>3</sup>

Les théologiens chrétiens apporteront leur propre contribution au sujet, qui consistera en une lecture métaphysique de la division sexuelle et du rôle de l'eunuque dans la nouvelle configuration de la sexualité chrétienne. Le masculin et le féminin acquièrent des dimensions proprement symboliques; ils départagent des caractéristiques essentielles et se transforment en grille de lecture compréhensible de toute la création divine. Dans cette symbolique, l'eunuque est appelé à exemplifier deux choses: d'abord, dans une perspective tournée vers le passé, l'unité paradisiaque de l'homme avant la chute, et ensuite, dans une perspective tournée vers le futur, le dépassement des divisions sexuelles existantes et la promotion du nouvel homme en Christ. L'assimilation de l'eunuque à l'ange est la conséquence

logique de cette position chrétienne,<sup>4</sup> qui vise à déssexualiser les corps au profit d'une sexualité psychique transcendante renvoyant au dessein de la création divine.

Toute représentation de l'eunuque, positive ou négative, se trouve ainsi piégée. Elle est en dialogue permanent avec ces postulats qui dépassent les cadres d'un débat savant pour se transformer en acquis largement culturels, voire en lieux communs et en pièces indispensables à la construction littéraire de l'eunuque. Tout auteur qui parle des eunuques doit s'en tenir à ces lignes générales.

L'image de l'eunuque en homme manqué, tourmenté par un désir envahissant son imagination, est une idée développée par des théologiens comme Basile d'Ancyre.<sup>5</sup> Elle est un choix rhétorique que retiennent et exploitent la plupart des rares écrits se présentant comme des récits autobiographiques d'eunuques, à savoir des écrits où les eunuques parlent d'eux-mêmes, ainsi que la plupart des synthèses biographiques destinées à promouvoir leur sainteté. Dans les deux cas, la valorisation de la figure sainte est fonction de sa capacité à dompter son imagination, à la canaliser vers la piété et la chasteté et à la mettre au service de Dieu. Cette représentation de l'eunuque se veut bienveillante puisqu'elle le traite comme faisant partie du monde des hommes, et on peut la qualifier d'"eunuchophile."

L'image de l'eunuque en modèle de méchanceté, d'une méchanceté foncièrement féminine,<sup>6</sup> transparaît

(Milan, 1978), 121–61; W. Stevenson, "The Rise of Eunuchs in Greco-Roman Antiquity," *Journal of the History of Sexuality* 5, no. 4 (1995): 495–511, ici 497–98; P. Cordier, "Tertium genus hominum. L'étrange sexualité des castrats dans l'Empire romain," in *Corps romains*, éd. P. Moreau (Grenoble, 2002), 61–75, ici 71–72.

3 Sur ces perceptions multiples des eunuques, voir en dernière instance Mesis, *Eunuques*, 61–75.

4 Sur l'équation entre eunuques et anges, voir E. Maltese, "Gli angeli in terra: sull'immaginario dell'angelo bizantino," *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 24 (1990): 111–32; Ringrose, *Perfect Servant*, 142–62; Tougher, *The Eunuch*, 106–7; G. Sidéris, "'Eunuchs of Light': Power, Imperial Ceremonial and Positive Representations of Eunuchs in Byzantium (4th–12th centuries AD)," in *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, éd. S. Tougher (Londres, 2002), 161–75; idem, "Sur l'origine des anges eunuques à Byzance," *TM* 17 (2013): 539–58; Mesis, *Eunuques*, 186–92.

5 Basile d'Ancyre, *Sur la virginité*, PG 30:669–810. Sur le texte et les attitudes de l'auteur envers les eunuques, voir T. Shaw, "Creation, Virginité and Diet in Fourth-Century Christianity: Basil of Ancyra's *On the True Purity of Virginité*," *Gender and History* 9 (1997): 579–96; J. Reynard, "Médecine et théologie selon Basile d'Ancyre," in *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, eds. V. Boudon-Millot et B. Pouderon (Paris, 2005), 105–20; Mesis, *Eunuques*, 70–74.

6 Par exemple, Basile, *Lettres*, éd. et trad. Y. Courtonne, *Saint Basile Lettres*, 3 vols. (Paris, 1957–66), no. 115.17–28 (2.19–20); Cyrille d'Alexandrie, *Contre les Eunuques*, PG 77:1105–9. Sur ces textes, voir aussi P. Boulhol et I. Cochelin, "La réhabilitation de l'eunuque dans l'hagiographie antique (IV<sup>e</sup>–VI<sup>e</sup> siècles)," *Studi di antichità cristiana (Memoriae Sanctorum Venerantes)* 48 (1992):

dans une longue série d'écrits traitant des eunuques et se trouve même dans les écrits présentant de façon positive des eunuques dignes d'éloges. Cette idée se fonde sur les conclusions morales des sciences mineures de l'Antiquité, dont la physiognomonie.<sup>7</sup> On parle dans le cas des figures positives d'eunuques, d'une prédisposition naturelle à un comportement immoral et efféminé, qui peut cependant être stoppé par une forte volonté s'imposant à la nature, alors que cette prédisposition se donne libre cours et devient perversité dans le cas des figures négatives d'eunuques. Ce regard, qui assimile les eunuques aux femmes et les identifie aux aspects les plus décriés de la féminité, peut être qualifié d'"eunuchophobe."

Il est impossible de suivre une ligne claire et progressive, qui irait d'une attitude à l'autre, ou même de retracer une évolution des perceptions des eunuques dans les textes byzantins. En effet, l'évolution n'est rien d'autre qu'une adaptation continuelle des thématiques existantes dans les différents contextes discursifs et historiques. Le plus souvent, les auteurs combinent ces différentes approches en fonction du but assigné à leur récit, et ils ne sont nullement gênés par leurs propres contradictions, tout occupés qu'ils sont à créer des effets concrets de lecture au lieu de décrire des eunuques réels.

### Récits "autobiographiques" d'eunuques ou regards *eunuchophiles* et *eunuchophobes* croisés

Ce type de récits se trouve principalement dans les textes hagiographiques et, dans une moindre mesure, dans les autres textes littéraires. Bien que nous disposions d'une dizaine de biographies d'eunuques, notamment de saints, nous n'avons en revanche que des fragments de discours "directs" émis par des eunuques, discours qui se concrétisent en petites histoires utiles à l'âme, en brefs dialogues entre eunuques et non-eunuques, qui peuvent selon les auteurs être révélateurs de leur

caractère, en longues tirades et leçons de morale censées dévoiler l'univers mental de leurs émetteurs, ainsi qu'en lettres écrites au nom d'eunuques par des auteurs bien connus. Il arrive parfois que l'histoire personnelle d'un eunuque soit divulguée grâce au don prophétique d'un saint capable de voir ce qui se cache derrière les apparences, comme le fait André le Fou à propos d'un jeune eunuque qui lui offre un cadeau.<sup>8</sup> Par son "témoignage personnel," l'eunuque légitime tout autant un discours considéré comme lui étant propre que les options idéologiques et littéraires avancées par l'auteur. Il devient ainsi un transmetteur de messages qui renseignent plus sur l'auteur que sur le sujet traité.

Notre réflexion portera sur les trois modalités par lesquelles la "parole" des eunuques est habituellement médiatisée et présentée par des auteurs non-eunuques. Selon la première modalité, les eunuques font l'apologie de leurs choix multiples, moraux et religieux; selon la deuxième, ils attaquent avec hardiesse leurs ennemis ou antagonistes dans un dialogue qui revêt souvent les caractéristiques d'une opposition sexuelle; selon la troisième, ils adoptent un discours comique qui les transforme en personnages sympathiques, amusants ou ridicules. Dans les trois modalités, les "paroles" des eunuques se partagent également entre attitudes eunuchophiles et attitudes eunuchophobes.

Le discours apologétique des eunuques est majoritairement présent dans l'hagiographie, même si le texte le plus important dans ce domaine reste un traité rhétorique de Théophylacte d'Achrida, qui adopte la forme d'une dispute entre un eunuque et un non-eunuque et plaide en faveur de la présence d'eunuques dans la vie religieuse à Byzance au tournant décisif des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. Ce texte ayant retenu l'attention de plusieurs savants et étant largement analysé,<sup>9</sup> nous

49–76, ici 57–58; M. Spadaro, "Gli eunuchi nell'impero bizantino," in *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'alto medioevo. Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 53 (Spoleto, 2006), 535–72; Messis, *Eunuques*, 85–95.

7 M. Gleason, "The Semiotics of Gender: Physiognomy and Self-Fashioning in the Second Century C.E.," in *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, eds. D. Halperin, J. Winkler, et F. Zeitlin (Princeton, 1990), 389–415; eadem, *Making Men: Sophists and Self-Representation in Ancient Rome* (Princeton, 1995), 55–81; Messis, *Eunuques*, 59–61.

8 *Vie d'André le Salos*, éd. L. Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool*, 2 vols. (Uppsala, 1995), vv. 1053–62.

9 M. Spadaro, "Un inedito di Teofilatto di Achrida sull'eunuchia," *RSBS* 1 (1981): 3–24; eadem, "Un inedito di Teofilatto di Achrida ed un horismos di Alessio Comneno: problemi di cronologia," in *Studi bizantini e neogreci. Atti del 4 congresso nazionale di studi bizantini* (Lecce, 21–24 avril 1980), éd. P. Leone (Galatina, 1983), 473–90; D. Simon, "Lobpreis des Eunuchen," *Schriften des Historischen Kollegs Vorträge* 24 (1994): 5–27; M. Mullett, "Theophylact of Ochrid's *In Defence of Eunuchs*," in *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, éd. S. Tougher (Londres, 2002), 177–98; S. Tougher, "Two Views on the Gender Identity of Byzantine Eunuchs," in *Changing Sex and Bending Gender*, eds. A. Shaw et S. Ardener (New York–Oxford, 2005), 60–73; idem, *The Eunuch*, 98–99 et 108–9;

nous limiterons à examiner les voix des eunuques dans certains récits hagiographiques: le premier du VI<sup>e</sup> siècle, le deuxième du VII<sup>e</sup> siècle et le dernier du XII<sup>e</sup> siècle, trois textes susceptibles de dévoiler les portraits des eunuques que se faisaient leurs “amis,” les raisons de cette mise en scène, et l’objectif recherché. Chacun des textes montre une perception différente de l’eunuque, de la plus bienveillante à la plus accusatrice, avec l’utilisation de topiques concurrentes.

Le premier texte est le récit qu’un eunuque, le moine Eutropios, livre à son public. Il y rapporte les tentations qu’il aurait subies face à un très jeune garçon dans l’enceinte de son monastère. Père spirituel de l’enfant, il se voit obligé de l’accueillir et d’en prendre soin. Lorsque l’enfant atteint sa dixième année, la pensée d’Eutropios, selon son propre témoignage, se tourne vers le pire et il devient alors la proie d’un “désir impur et illicite et de la mollesse qui brûlait [son] cœur” (τὸ θηρίον τῆς ἀθέσμου ἐπιθυμίας καὶ ἡδυπαθείας εἰς τὴν καρδίαν μου ἦν κατακαῖον με). Ses prières continuelles à Dieu lui donnent la force d’éloigner l’enfant de chez lui et de retrouver une paix de courte durée, alors que la figure du jeune garçon a commencé à envahir son imagination et à provoquer chez lui des effets naturels: chaleurs, érections et “humidités” fétides sur les cuisses (“ἀλλὰ καὶ μᾶλλον τὸ μόριόν μου ἐπυροῦτο καὶ ἐπανίστατό μοι καὶ ἀπέσταζε σταγόνas βορβόρου, ὥστε μολύνεσθαι τοὺς μηρούς μου τῇ ἀκαθάρτῳ ὑγρότητι”). Après des années de pénitence pénible et de lourdes macérations corporelles, Dieu lui accorde la guérison totale et l’obligation morale de transmettre son témoignage. Ce récit de vie, émouvant et pathétique, fait partie d’une lettre de Paul Helladikos, écrite au VI<sup>e</sup> siècle à l’intention de sa communauté monastique.<sup>10</sup> Suivant la ligne de Basile d’Ancyre, Paul présente l’eunuque comme un *homme* brûlant de désir et qui, par son incapacité à l’assouvir, le transforme en fixation de l’imagination—ce qui fait de sa sexualité une monstruosité. L’auteur vise ainsi à illustrer un postulat biblique et commente l’épisode en ces termes:

Ch. Mesis, “Public hautement affiché et public réellement visé: le cas de l’*Apologie de l’eunuchisme* de Théophylacte d’Achrida,” in *La face cachée de la littérature byzantine: le texte en tant que message immédiat*, éd. P. Odorico (Paris, 2012), 41–85; idem, *Eunuques*, 321–36.

10 Paul Helladikos, *Lettre*, éd. V. Lundström, *Anecdota Byzantina e codicibus upsaliensibus cum aliis collatis* (Uppsala–Leipzig, 1902), 21–23. Sur le texte, voir aussi Mesis, *Eunuques*, 162–65.

Ce n’est pas un miracle que l’eunuque ressente du désir, dit l’Écriture, car *le désir d’un eunuque peut déflorer une vierge* (Sag. Sir. 20, 4). Non seulement l’eunuque désire, mais il dort avec une femme, il commerce sexuellement avec elle et il subit l’écoulement d’un liquide inopérant, sans pouvoir de fécondation. (καὶ οὐ θαῦμα, ὅτι εὐνούχος ἐπιθυμεῖ· φησὶ γὰρ καὶ ἡ γραφή, ὅτι ἐπιθυμία εὐνούχου ἀποπαρθενῶσαι νεάνιδα· καὶ γὰρ οὐ μόνον ἐπιθυμεῖ εὐνούχος, ἀλλὰ καὶ συγκοιμᾶται γυναικὶ καὶ μίγνυται καὶ ῥέει, πλὴν μέντοι ἀδρανὲς ἐκφέρει τὸ σπέρμα ὃ εὐνούχος καὶ οὐ δύναται τεκνοποιῆσαι).

Puis, il poursuit:

Que ce qui est arrivé à Eutropios, eunuque, prêtre et higoumène, soit une leçon pour ceux qui disent: ‘Nous dormons avec des femmes et nous passons notre temps avec des enfants et nous ne subissons aucun dommage’. (οὐκοῦν τὰ συμβάντα τῷ εὐνούχῳ Εὐτροπίῳ τῷ πρεσβυτέρῳ καὶ ἡγουμένῳ διδασκαλία γενέσθω τῶν νῦν λεγόντων, ὅτι καὶ μετὰ γυναικῶν καθεύδομεν καὶ μετὰ παιδίων κοιμώμεθα καὶ οὐδὲν βλαπτόμεθα.)<sup>11</sup>

Le fragment de vie d’Eutropios, exemplifié en “histoire utile à l’âme,” participe d’une pensée qui problématise le désir et ses conséquences. Dans le contexte de la *Lettre* de Paul, il devient une métaphore du combat monastique pour la chasteté et véhicule une vérité qui concerne principalement les non-eunuques. L’eunuque “réel” prête sa voix pour présenter à ceux qui aspirent à devenir des “eunuques” en Christ (Matt. 19.12) les dangers et les pièges d’une telle démarche. Ce témoignage sera repris au XII<sup>e</sup> siècle par le rédacteur du *Typikon* du monastère de Saint Jean de Phoberou, mais au service d’une autre fin: interdire la présence de jeunes garçons dans son établissement monastique, qui reste toutefois ouvert aux eunuques, et contribuer à un débat d’actualité sur le rôle des eunuques dans la vie religieuse.<sup>12</sup>

11 Paul Helladikos, *Lettre*, 21.

12 *Typikon de Phoberos*, éd. Papadopoulos-Kerameus, *Noctes Petropolitanae* (Saint-Petersbourg, 1913), 1–88. Introduction et traduction anglaise, J. Jordan, “Phoberos: Rule of John for the Monastery of St. John the Forerunner of Phoberos,” in *BMFD* 3:872–953. Sur ce texte, voir aussi R. Jordan, “John of Phoberou: A Voice Crying in the Wilderness,” in *Strangers to Themselves: The*



La *Vie de Jean l'Aumônier*, écrite par Léonce de Neapolis au VII<sup>e</sup> siècle, comporte l'histoire d'un jeune moine qui circulait en compagnie d'une fille et qui, pour cette raison, fut malmené et jeté en prison par les agents du patriarche d'Alexandrie, Jean l'Aumônier. Un rêve, puis un examen sur le corps du moine, démontrent que celui-ci est un eunuque, ce qui apaise la colère du patriarche qui reconnaît alors sa faute. Pour lui, le fait que le moine soit un eunuque est une raison suffisante pour le disculper et le libérer, l'eunuque étant ici perçu comme l'équivalent d'un être asexué. En outre, aucun soupçon ne pèse sur son éventuelle corruption psychologique. C'est dans la narration explicite du moine que l'on retrouve une certaine méfiance envers la pureté des eunuques: bien qu'il croyait que Satan n'envoyait pas de tentation aux eunuques, il reconnaît "qu'il [Satan] n'épargne personne."<sup>13</sup> Cette constatation ne joue pourtant aucun rôle dans l'économie de l'intrigue: elle est gratuite et reste une pure constatation de principe, tandis que dans le récit l'enjeu est de démontrer l'existence de "serviteurs cachés" de Dieu. La présence de l'eunuque en tant que créature pure, exempte de toute tache morale, sert à ce but concret.

Le dernier texte est l'enseignement que délivre à ses ouailles un saint eunuque, Nicétas, évêque de Chonai. Sa *Vie* a été écrite au XII<sup>e</sup> siècle par Michel Choniates,<sup>14</sup> lui-même évêque de la ville d'Athènes, et constitue l'un des manifestes les plus éloquents de la perception chrétienne de la sexualité humaine. Michel commence par une diatribe contre la race des eunuques, qui n'est pas sans rappeler les pages mordantes de Basile de Césarée et de Cyrille d'Alexandrie: les eunuques constituent un groupe humain (γένος) inapproprié par nature à l'exercice de la vertu, faible et incapable de supporter les peines de l'ascèse et la discipline de la pensée.<sup>15</sup> Selon l'auteur, celui qui le premier a inauguré l'eunuchisme en vue de préserver la chasteté a raté son

but, car il a créé une race contre-nature soumise à un désir intense et brûlant et exposée à une multitude de passions, dont les plus significatives sont la vaine gloire, l'instabilité de caractère, l'irascibilité, la cupidité et la passivité.<sup>16</sup> Certes, Nicétas n'a pas subi les dégâts de l'eunuchisme, car il avait déjà perfectionné en lui-même l'homme *intérieur* selon l'image divine. L'étape suivante du récit consiste à placer dans la bouche de l'eunuque un discours sur la différenciation sexuelle et sur la signification du poil dans le dessein divin, après l'avoir présenté comme se souciant de la manière dont ses ouailles étaient habillées, coiffées et portaient la barbe. La leçon que livre l'eunuque se résume à afficher comme une loi divine et naturelle l'attraction sexuelle (ἔρωσ) entre un homme et une femme sur la base de leur différence par rapport au poil:

L'attraction s'évaporerait vite, s'il n'existait pas le rôle de la vue; c'est pourquoi, la nature pour unir les hommes et les femmes avec les liens de l'amour, a adouci le féminin et l'a rendu très fragile pour que le masculin, obligatoirement plus endurant, en tant qu'élément actif et créateur, bien pétri de la douceur de la chair et des visages lisses, soit charmé par la passivité féminine . . . Celui qui se dépouille du poil masculin de la barbe, se soustrait au monde des hommes et se transforme en femme . . . C'est une honte d'avoir l'allure d'un androgyne. ("Ερωτες δ' ἂν ἀπέπτυσαν τὸ παράπαν ἐκ ζώων, εἰ μὴ τὸ ὁρᾶν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἐπεκάθητο· δι' ὧν, εὐοδοῦσα ἡ φύσις τοῖς ἔρωσι καὶ τὰ γένη προαγωγέουσα, ἐμάλθαξε τὸ θῆλυ καὶ πανάπαλον ἐφυράσατο, ὅπως τὸ τραχυθὲν ἀναγκαίως ἄρρεν, ὡς δρῶν καὶ τοὺς ποιητικούς λόγους αὐχοῦν, καταγοῦν ἡτεύοιτο πρὸς τοῦ πάσχοντος, τῷ ἀπαλῷ τῶν σαρκῶν καὶ τῷ λείῳ τῶν προσώπων ἐκμειλίσσόμενον . . . "Ὅς οὖν τὸ τοῦ πώγωνος ἀνδρῶδες ἀποβάλλεται τρίχωμα, οὗτος λέληθεν ἑαυτὸν ἐξ ἀνδρὸς εἰς γυναῖκα μεταβαλλόμενος . . . Αἰδῶς γὰρ ἀληθῶς, αἰδῶς ἀρσενόθῃλυ μεταμπίσχεσθαι

*Byzantine Outsider*, éd. D. Smythe (Aldershot, 2000), 61–73. Sur le débat concernant la présence des eunuques dans la vie religieuse du XII<sup>e</sup> siècle, voir Messis, "Public hautement affiché."

13 *Vie de Jean l'Aumônier*, éd. A. Festugière, *Leontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre* (Paris, 1974), chap. 23 (trad. fr., 478). Sur l'auteur, voir V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis* (Uppsala, 1995).

14 Nicétas était le parrain du frère de Michel, Nicétas Choniates.

15 *Éloge de Nicétas de Chonai*, éd. S. Lambros, *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα*, 2 vols. (Athènes, 1879), 1:24–71, ici 29.3–7: "λογιστέον ἐντεῦθεν οἷος ὁ νῦν ἐπαινούμενος, οἷς εὐνοῦχος ἀνὴρ ὧν καὶ

πρὸς ἀρετὴν ἀφυέστερον γένος λαχὼν, ἅπαν προσπίπτον καὶ δύσφορον φιλοπονίᾳ καὶ κράτει λογισμῶν ὑπερίπτατο."

16 Ibid., 29.19–22: "Ἐντεῦθεν ἡ κουφόνοια καὶ εὐχέρεια τοῦ ἥθους αὐτοῖς εἰσεφθάρη, ἐντεῦθεν ἡ ἀκροχολία καὶ ὀργιλότης καὶ μικρολυπία, τὸ ἐρασιχρήματον, τὸ κλαυσίδειπνον ἢ τε βλακεία καὶ βασκανία καὶ ὅσος ἐξήπται τούτων ἐσμὸς."

εἶδος κατὰ τοὺς ἐλληνίους ἑρμαφροδίτους· οἱ τοῖς ἀνδράσιν οὐχ ἦττον ὑπέκειντο ἢ ταῖς γυναιξὶν ἐπεθόρνυντο.)<sup>17</sup>

Mises dans la bouche d'un eunuque, ces paroles démontrent l'aliénation totale de celui-ci, son instrumentalisation extrême et sa transformation en héraut de la masculinité la plus traditionnelle, dans un texte qui cherche à briser tout rapport entre la figure sainte et le monde auquel elle appartient. L'eunuque devient saint par le rejet pur et simple de sa propre nature en s'identifiant à son auteur, un évêque non-eunuque. La "parole" de l'eunuque et celle du non-eunuque se rencontrent et deviennent le prolongement l'une de l'autre. Le texte de Choniates révèle un malaise profond et propose une réaction de conservatisme social face à une société qui commence à perdre ses repères culturels à cause, notamment, de la présence de plus en plus envahissante sur son territoire d'Occidentaux, porteurs d'une autre logique par rapport au poil facial.<sup>18</sup>

Ces textes, dans lesquels la parole est tenue par des eunuques, présentent les trois attitudes les plus courantes face au phénomène de l'eunuchisme. Deux d'entre elles mettent en question la nature sexuelle de l'eunuque: l'une, celle d'Eutropios, que l'on peut qualifier d'eunuchophile, et l'autre, celle de Choniates, franchement eunuchophobe, mais qui au fond partagent et exemplifient une valeur essentielle: la masculinité. Dans le premier cas, l'eunuque, métaphore du moine, est un homme par nature, malgré l'accident de l'eunuchisme, et cela se manifeste par la force du désir sexuel qu'il ressent et dont il témoigne. Dans le deuxième cas, l'eunuque est un homme par choix, ou un homme qui a gardé son intégrité *intérieure* de créature divine et qui se dresse en exemple positif face à la foule des eunuques efféminés; il essaie même d'imposer aux autres hommes la sémiotique de la barbe en tant que valeur instaurée par Dieu. L'omniprésence du désir, ici dans la version féminine d'un désir non plus sexuel, mais synonyme d'une boulimie existentielle et d'un manque de maîtrise de soi, est l'indice non d'une masculinité réelle, mais d'un procédé "réel" d'effémination. Les outils conceptuels évoqués—l'eunuchisme, le désir et leurs

rapports avec la masculinité et la féminité—sont en fait des catégories assez souples, susceptibles de permettre à l'auteur d'atteindre un but précis. Le troisième texte, celui contenu dans la *Vie de Jean l'Aumônier*, s'efforce timidement de faire converger l'angélisation du saint avec la réalité des eunuques, de faire fusionner le symbolique avec le réel. Ce procédé sera accentué dans une série de discours "autobiographiques" qui traitent des conditions d'eunuchisme par intervention divine. On peut recenser une dizaine de cas qui présentent la manière par laquelle Dieu attribue l'impassibilité totale et le tarissement de tout désir à ses serviteurs fidèles et les transforme en anges sur terre.<sup>19</sup> Dans ces derniers cas, nous nous trouvons dans un monde aux frontières assez poreuses où l'eunuque réel perd ses contours au profit de l'idée théologique de l'eunuchisme.

La deuxième modalité, le discours offensif que les eunuques adressent à leurs adversaires, fonctionne comme un pont entre l'apologie de la première modalité et la moquerie de la troisième. Entre l'eunuque qui se venge d'une offense subie et l'eunuque fanfaron qui menace ses ennemis en paroles mais fuit honteusement devant eux, la différence réside dans la focalisation des auteurs qui instrumentalisent leurs voix. L'eunuque vengeur est illustré par le cas du stratège André qui en 667–68 punit Serge, un officier byzantin qui avait déserté auprès des Arabes et qui, lors d'une mission diplomatique, avait osé l'insulter devant Mouavia/Mavia avec des paroles très blessantes: "Je ne m'occupe pas de toi, car tu n'es ni homme ni femme" (οὐκ ἐπεγείρομαι σοι, ὅτι οὐκ εἶ ἀνὴρ, οὐδὲ γυνή).<sup>20</sup> Lorsqu'ils se retrouvent au cours d'une bataille et qu'André vainc et capture Serge, il lui adresse les paroles suivantes:

'Tu es Serge, celui qui s'est vanté de ses organes sexuels à la cour de Mavia et me qualifia d'efféminé. Désormais, tes organes sexuels ne te serviront plus, et ils te conduiront à la mort.' Et il donna aussitôt l'ordre qu'on lui coupe les organes sexuels et qu'on les pendre sur un bout de bois. (σὺ εἶ Σέργιος ὁ ἐγκαυχώμενος ἐν τοῖς αἰδοίοις ἐπὶ Μαυῖου, καμὲ θηλυδρίαν ἀποκαλῶν. ἰδοὺ· ἀπὸ τοῦ νῦν τὰ αἰδοῖά σου οὐδέν

17 Ibid., 43.11–26.

18 Sur cette question, voir Ch. Mesis, "Lectures sexuées de l'altérité. Les Latins et identité romaine menacée pendant les derniers siècles de Byzance," *JÖB* 61 (2011): 151–70.

19 Sur les récits "autobiographiques" d'un eunuchisme par intervention divine, voir Mesis, *Eunuques*, 178–83.

20 Théophane, *Chronographie*, éd. C. De Boor, *Theophanis Chronographia* (Leipzig, 1883), 349.23.

σε ὠφελήσουσιν, ἀλλὰ καὶ θανατώσουσιν.’ ταῦτα εἰπὼν ἐπιτρέπει ἐκτμηθῆναι αὐτοῦ τὰ αἰδοῖα, καὶ ἐκρέμασεν αὐτὸν ἐπὶ ξύλου.)<sup>21</sup>

L’homme impertinent est finalement puni à travers son émasculat. Théophane, qui cite l’épisode, semble partager l’indignation de l’eunuque et, dans sa logique post/contre-iconoclasme, le récit qu’il offre est soumis à une lecture à plusieurs niveaux de signification. L’eunuque représente la légitimité et l’orthodoxie politiques du pouvoir byzantin, alors que le soldat Serge, par sa désertion auprès des Arabes et son discours machiste,<sup>22</sup> pourrait rappeler aux lecteurs les empereurs iconoclastes—arabophiles selon leurs détracteurs— finalement vaincus et par conséquent politiquement et symboliquement “castrés.”

Si, dans le cas précédent, le dialogue des deux officiers de l’armée se distingue par une relative décence du langage et par la cruauté des actes, il en va tout autrement dans un autre contexte littéraire où le litige entre deux savants conduit à une dispute qui dégénère en un torrent d’insultes et en un déchaînement de violence verbale, sans toutefois qu’il s’ensuive de fâcheuses conséquences dans les actes. De fait, dans la première moitié du X<sup>e</sup> siècle, Constantin le Rhodien accuse l’eunuque Théodore d’effémination, de jalousie, de voracité et d’impertinence pour avoir osé se dresser contre un vrai homme, Constantin lui-même, tandis que Théodore reproche à son adversaire son “insanité psychique” et son manque de finesse et de raffinement.<sup>23</sup>

21 Ibid., 350.14–18. Sur cet épisode, voir R. Guiland, “Études de titulature byzantine: les titres auliques réservés aux eunuques,” *REB* 13 (1955): 50–84, ici 67; Ringrose, *Perfect Servant*, 42–45; S. Cosentino, “Donne, uomini ed eunuchi nella cultura militare bizantina,” in *Comportamenti e immaginario della sessualità nell’alto medioevo. Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull’alto medioevo* 53 (Spoleto, 2006), 573–611, ici 601–2; S. Tougher, “‘Cherchez l’homme!’ Byzantine Men: A Eunuch Perspective,” in *The Byzantine World*, éd. P. Stephenson (Londres–New York, 2010), 83–91.

22 Le “machisme iconoclaste” pourrait être une fiction et une accusation iconophiles, illustrées aussi par le dossier concernant la sainteté de Théodore Kratéros. Sur la question, voir Messis, *Eunuques*, 131–41. Sur le rapport plus général entre corps et iconoclasme, voir C. Barber, “Writing on the Body: Memory, Desire, and the Holy in Iconoclasm,” in *Desire and Denial in Byzantium*, éd. L. James (Aldershot, 1999), 111–20.

23 *Poèmes de Constantin Rhodios et du moine Théodore*, éd. P. Matranga, *Anecdota Graeca* (Rome, 1850), 624–32. Pour les accusations de Constantin, voir vv. 10–35 (627–268), vv. 36–58

L’homme barbu adopte un discours sexué qui valorise la masculinité et dénonce la féminité, alors que l’eunuque ne recourt qu’à une accusation de folie et de rusticité face à son adversaire. Même si le dialogue est fictif, et n’est que le résultat d’un jeu littéraire cherchant à ridiculiser les deux protagonistes, il dévoile bien les rhétoriques “typiques” qu’adoptent hommes barbus et eunuques pour s’attaquer les uns les autres.

Si l’eunuque gagne de la visibilité et une certaine légitimité durant les siècles qui suivent l’iconoclasme, et connaît un âge d’or entre la deuxième moitié du IX<sup>e</sup> et la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle, l’exemple de l’eunuque fanfaron est plus adapté à l’époque où il commence à être critiqué dans l’ensemble de ses activités, surtout militaires, c’est-à-dire à partir de la fin du XI<sup>e</sup> et tout au long du XII<sup>e</sup> siècle. Pour ne s’en tenir qu’à deux exemples et à un seul auteur, Nicéphore Bryenne, on assiste d’abord aux cris d’un eunuque de Nicéphore Botaneiatès (“un homme grand et fort, qui faisait partie des eunuques du palais, et provoquait l’admiration. Quand on le voyait, on se disait: ‘Comment l’ennemi pourrait-il résister à la force d’un homme pareil? Rien qu’à sa vue et à son rugissement tous prendront la fuite’”)<sup>24</sup> qui sollicite, effrayé, l’aide d’Alexis Comnène devant l’attaque des ennemis, livrant malgré lui une leçon aux lecteurs de cette histoire: “que ce n’est pas la taille ni la force physique ni une voix terrible, ni le poids qui font un excellent soldat, mais la force morale et le sang-froid<sup>25</sup> dans le danger;”<sup>26</sup> on assiste

(628–229), v. 84 (630), v. 95 (630), vv. 115–21 (631), vv. 138–39 (632). Pour les réponses de Théodore: *ibid.*, vv. 6–9 (627), vv. 64–67 (629), vv. 78–81 (630), vv. 87–90 (630), vv. 129 (632). Sur ce dialogue, voir aussi Messis, *Eunuques*, 218–20; *idem*, “Régions, politique et rhétorique dans la première moitié du X<sup>e</sup> siècle: le cas des Paphlagoniens,” *REB* 73 (2015): 99–122, surtout, 108–12.

24 Nicéphore Bryenne, *Histoire*, éd. et trad. P. Gautier, *Nicéphore Bryennios, Histoire*, CFHB 9 (Bruxelles, 1975), 163.12–15: “ἀνὴρ γὰρ τις μέγας καὶ ἰσχυρὸς τοῖς ἐν τοῖς βασιλείοις ἐκτομίαις ὁρώμενος ἐθαυμάζετο. Ἐπειδὴν γὰρ ὁρῶεν αὐτόν, ἐφώνει ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον ὡς: Ἀρά τις ὑποσταίη πολέμιων ἀλκὴν τοιοῦδε ἀνδρός; Θέα γὰρ μόνη καὶ βρυχήματι φεύγονται ἅπαντες.” Sur Bryenne et son texte historiographique, voir L. Neville, *Heroes and Romans in Twelfth-Century Byzantium: The Material for History of Nikephoros Bryennios* (Cambridge, 2012).

25 P. Gautier (Bryenne, *Histoire*, 162) traduit ainsi le mot καρτερία, mais il serait mieux de le traduire par *endurance*.

26 *Ibid.*, 163.23–27: “ὡς ἄρα οὐ μέγεθος σώματος οὐδὲ ῥώμη δυνάμειος οὐδὲ φωνῆς τραχύτης καὶ βάρος τὸν ἀριστον στρατιώτην δεικνύουσιν, ἀλλὰ ψυχῆς γενναϊότης καὶ ἡ πρὸς τὰ δεινὰ καρτερία.”

par la suite à un rapport plus compliqué, qui s'instaure entre le stratège eunuque Jean et Georges Paléologue. Jean fut d'abord accueilli, lors de son fier passage à cheval devant les troupes byzantines, aux cris des *clou-clou* de la soldatesque "qu'on a coutume de lancer aux eunuques" (τὸ συνήθως τοῖς ἐκτομίαις ἐπαγόμενον 'κλοῦ κλοῦ').<sup>27</sup> Puis, face à l'attaque des ennemis contre Nicée en 1081, il

resta tout seul en arrière et, saisi de terreur, ne put fuir. Le rencontrant inopinément, Kourtikès ne daigna même pas le regarder et empêcha même Paléologue de le faire. Mais Paléologue alla vers lui et lui dit: 'Voilà où nous en sommes à cause de toi! Ne te l'avions-nous pas prédit?' Et l'autre de lui dire penaud: 'Aie pitié de moi et ne me laisse pas tomber aux mains des Agarènes'... Se retournant alors vers l'eunuque et le voyant hébété et sans voix, il lui tapota la joue en disant: 'N'aie pas peur.'<sup>28</sup>

Les paroles craintives du redoutable eunuque et les tapes qu'il reçoit soulignent son infantilisation complète face aux vrais hommes de l'armée d'Alexis Comnène. Ce *miles gloriosus* démontra cependant sa vraie nature après avoir promis que, "s'il était sauvé, il le traiterait à l'avenir comme son fils et il l'assurait que ce n'était pas de vains mots, mais qu'il en ferait son légataire universel et veillerait sur lui comme sur son propre fils,"<sup>29</sup> promesse qu'il se garda bien de tenir, donnant ainsi la preuve de sa perfidie.<sup>30</sup>

Les deux derniers eunuques sont traités comme des figures grotesques et nous amènent à la troisième modalité qui exploite la voix des eunuques, celle qui vise à les présenter à travers leurs propres paroles comme des personnages comiques, amusants ou ridicules. Nous citons d'abord les récits comiques que l'eunuque Arsénios, élève et successeur de Syméon le Nouveau Théologien livre au biographe de ce dernier pour apporter un peu de grâce (εἰς ἡδυσμά τι τῷ λόγῳ)<sup>31</sup> à la biographie du saint. Dans trois histoires qui s'enchaînent

l'une à l'autre, Arsénios devient la cible de Syméon, l'objet d'une "ridiculisaiton, pleine d'affection," "une ridiculisaiton offerte à l'édification et pour cette raison complètement convertible en honorabilité."<sup>32</sup> Les trois histoires consistent en des séquences qui présentent et exemplifient un sujet moral concret: un jeûne vigoureux couronné par un évanouissement comique;<sup>33</sup> une punition bouffonne en vue d'être ridiculisé (θεατριζεσθαι) pour ses colères excessives;<sup>34</sup> et finalement une épreuve amusante (manger un pigeon rôti) pour attaquer son arrogance à juger les autres.<sup>35</sup>

Des voix d'eunuques, à but comique, présentent quelquefois des auteurs bien connus, comme Théodore Balsamon ou Jean Tzetzès. Le premier compose une épigramme contre un échanson très grand, "comme si elle avait été écrite par le petit eunuque" (εὐνουχοπουλίδιον)<sup>36</sup> auquel il destine une série de poèmes comiques.<sup>37</sup> Le second écrit une lettre au nom du pédagogue eunuque d'un prince porphyrogénète, dans laquelle l'eunuque satirise au moyen d'un exemple mythologique sa propre laideur, c'est-à-dire son corps d'eunuque affaibli (εὐνουχικοῦ σώματος ἀσθενούς).<sup>38</sup>

Enfin, il existe çà et là, parsemées dans différents textes, de petites anecdotes qui transmettent des paroles d'eunuques, toujours dans un but accusateur précis. Pour ne s'en tenir qu'à un seul exemple, peu connu, citons les paroles du patriarche iconoclaste Nicétas le Slave (766–80), qui se ridiculise en étalant son inculture:

Celui-ci, récitant une fois l'évangile dans sa cellule, au lieu de dire 'évangile selon Matthaïos', avait dit 'selon Matthaïos'. Un des participants intervint alors et lui dit: 'ne prononce pas séparément la diphtongue ai.' Nicétas lui répondit, plein de colère: 'Qu'est-ce que tu racontes?

27 Ibid., 303.12.

28 Ibid., 307.17–309.2.

29 Ibid., 309.10–24.

30 Ibid., 311.11–20.

31 *Vie de Syméon*, éd. S. Koutsas, *Άγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος* (Athènes, 1994), chap. 49.

32 Mesis, *Eunuques*, 172.

33 *Vie de Syméon*, chap. 48: 20–21.

34 Ibid., chap. 49: 29–30.

35 Ibid., chap. 51: 10–13. Voir Mesis, *Eunuques*, 197–98, pour un autre exemple, tiré de la *Vie* de Mélétiος le Jeune, écrite par Théodore Prodrome et concernant Léon Nikéritès.

36 Théodore Balsamon, *Poèmes*, éd. K. Horna, "Die Epigramme des Theodoros Balsamon," *Wiener Studien* 25, no. 2 (1903): no. 22.

37 Ibid., no. 21, 22, 23 et 41.

38 Jean Tzetzès, *Lettres*, éd. A. Leone, *Ioannis Tzetzae Epistulae* (Leipzig, 1972), no. 11 (19–20): "ὡς ἀπὸ τινος εὐνούχου βαϊούλου πορφυρογεννήτου."



Mon âme hait les diphtongues et les triphthongues.’ (οὗτός ποτε τὸ εὐαγγέλιον ἀναγινώσκων ἐν τῷ κελίῳ αὐτοῦ, ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαῖον ἔκ τοῦ κατὰ Ματθαῖον ἐξεφώνησεν. ἐφ’ ᾧ καὶ τις τῶν παρισταμένων εἶπε ἡ διαίρει τὴν αἰδίφθογον.’ πρὸς δὲ ἐκεῖνος ἔφη μετὰ θυμοῦ ἡ φλυαρεῖς τὰ γὰρ δίφθογγα καὶ τρίφθογγα πολλὰ μισεῖ ἡ ψυχὴ μου.)<sup>39</sup>

Cette anecdote, qui n’est citée que par Michel Glykas au XII<sup>e</sup> siècle, peut être tirée d’un texte perdu ou être son propre apport à la dénonciation du patriarche iconoclaste, pour bien illustrer l’ignorance profonde du personnage.

Les autres textes du dossier contenant les paroles des eunuques s’alignent à la suite des précédents avec des différences plus ou moins petites, dues non pas à un effort de compréhension plus sincère des eunuques, mais aux besoins du récit où ils figurent. Les eunuques parlent, se confessent ou enseignent, selon des attitudes eunuchophiles ou eunuchophobes, dans un débat qui au fond ne les concerne pas, puisqu’ils ne sont rien d’autre que des *personae* mises en scène par les auteurs afin de promouvoir leurs propres idées.

### La vraie voix des eunuques: des voix du silence à celles de la fierté

Face à cette présence des eunuques dans les écrits d’auteurs non-eunuques, témoins de leur nature sexuée particulière et, par conséquent, émetteurs d’un discours considéré comme révélateur de l’idée que les auteurs se faisaient du comportement typique ou atypique des eunuques, il existe certains textes qui adoptent une autre attitude et proposent une autre démarche.

Cette démarche, employée surtout dans le cas des textes écrits par les eunuques eux-mêmes ou patronnés par eux, voire destinés prioritairement à eux, consiste en deux choix narratifs: une voix majoritaire et de longue durée, celle du silence, et une voix ciblée dans le temps et très particulière, celle de la fierté. Ces deux attitudes ne peuvent être considérées ni comme eunuchophiles ou eunuchophobes, mais comme proprement “eunuques.”

39 Michel Glykas, *Annales*, éd. I. Bekker, *Glycae Michaelis, Annales* (Bonn, 1836), 527.16–528.1.

### Les voix du silence

Le premier choix est de garder un silence obstiné, de refuser tout commentaire, de dissimuler tout renseignement sexué, y compris la qualité d’eunuque d’une personne. Dans ces écrits, l’eunuque est totalement assimilé au monde masculin. Ce refus de parler, de se mettre en discours en tant que catégorie particulière, n’est rien d’autre qu’un refus d’assumer une identité, positive ou négative, qui lui est attribuée par d’autres. Le silence des eunuques dans les textes byzantins est de toute évidence un silence médité, un silence beaucoup plus éloquent sur l’idée qu’ils se font d’eux-mêmes que n’ont pu l’être des traités entiers qui leur ont été consacrés, tel celui de Théophylacte d’Achrida que nous avons cité.

Des auteurs eunuques, il n’y en eut que quelques-uns à Byzance,<sup>40</sup> et ils nous ont laissé une multitude de textes dans lesquels ils parlent très rarement d’eux-mêmes et de leurs expériences de vie. Le patriarche Germain (715–30) nous a livré une œuvre impressionnante d’homélies et de traités théologiques,<sup>41</sup> mais l’un des rares auteurs eunuques qui parle de lui-même est Syméon le Nouveau Théologien, dont le statut d’eunuque est constamment occulté grâce à des efforts consciemment déployés par lui-même ou son biographe. La carrière palatine et les informations qui s’infiltrèrent “par hasard” dans sa biographie démontrent que Syméon est un eunuque, bien que nous n’ayons pas une information claire et univoque sur sa nature.<sup>42</sup> L’une

40 Il est très difficile de composer un catalogue d’auteurs eunuques, au-delà des cas très connus. On a toujours besoin d’indices extratextuels assez précis pour décider si un auteur est eunuque ou non. Parfois, seul le titre aulique d’une personne nous incite à penser qu’il peut s’agir d’un eunuque, comme dans le cas du *koitonitēs* Théodore, neveu de Jean Maupous, auteur d’hymnes ecclésiastiques. Sur cet auteur, voir H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich, 1959), 609.

41 Sur Germain et son activité littéraire, voir Beck, *Kirche*, 506–7; O. Meinardus, “The Beardless Patriarch: St. Germanus,” *Makedonika* 13 (1973): 178–86; L. Lamza, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715–730)* (Wuerzburg, 1975); A. Kazhdan, “Germanos,” *ODB* 2:846–47; D. Stein, “Germanos I. (715–730),” in *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I.–Methodios I. (715–847)*, éd. R.-J. Lilie (Francfort-sur-le-Main, 1999), 5–21; A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (650–850)*, éd. L. Sherry et C. Angelidi (Athènes, 1999), 55–73; K. Stavrianos, *Ὁ Ἅγιος Γερμανὸς ὁ Α΄ ὁ Ομολογητὴς* (Athènes, 2003).

42 Sur la nature d’eunuque de Syméon, voir les approches réservées de H. Turner, *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood* (Leiden, 1990), 18–19, et de J. McGuckin, “Symeon the

des raisons qui font douter les savants de son état d'eunuque se trouve précisément dans ses poèmes et dans ses prétendus récits autobiographiques, qui figurent dans ses catéchèses en guise de leçon de morale pour les moines de son établissement. Syméon adopte un double procédé pour construire son discours autobiographique: dans la plupart de ses poèmes et dans ses *Actions de grâce*, il choisit la première personne pour mettre en scène un sujet baignant dans le péché:

J'ai été meurtrier—écoutez tous . . . j'ai été aussi hélas adultère dans mon cœur et sodomite en œuvre et en désir. J'ai été débauché, magicien, infanticide, jureur et parjure, cupide, voleur, menteur, sans pudeur, rapace—oh! malheur! injurieux, haïssant mes frères, plein d'envie, avare, effronté, et j'ai commis encore toutes les autres formes de méchanceté. (γέγονα φονεύς, ἀκούσατε οἱ πάντες, / . . . γέγονα, οἶμοι, καὶ μοιχὸς τῇ καρδίᾳ / καὶ σοδομίτης ἔργῳ καὶ προαιρέσει / γέγονα πόρνος, μάγος καὶ παιδοφθόρος / ἐπίορθκος ὁμότης καὶ πλεονέκτης / κλέπτῃς ψεύστῃς τε ἀναιδής, ἄρπαξ, φεῦ μοι / λοῖδορος, μισάδελδφος, φθονερός πάνν / φιλάργυρός τε ἰταμός τε, καὶ πάσης / ἄλλης κακίας εἶδος διεπραξάμην.)

Syméon écrit ce texte dans un de ses *Hymnes*,<sup>43</sup> tandis que dans un autre il se présente comme un être

New Theologian (d. 1022) and Byzantine Monasticism," in *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, eds. A. Bryer et M. Cunningham (Aldershot, 1996), 17–35, ici 19. Plus affirmatifs sont R. Morris, "The Political Saint of the Eleventh Century," in *The Byzantine Saint*, éd. S. Hackel (Birmingham, 1981), 43–50, ici 44, n. 9; E. Patlagean, "Byzance X<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècle," in *Histoire de la vie privée. 1: de l'Empire romain à l'an mil*, eds. P. Ariès et G. Duby (Paris, 1985), 549–627, ici 602; P. Magdalino, "Paphlagonians in Byzantine High Society," in *Η Βυζαντινή Μικρά Ασία*, éd. S. Lambakis (Athènes, 1998), 141–50, ici 145; A. Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance: étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IX–XI<sup>e</sup> siècles)* (Paris, 2010), 274–75; Messis, *Eunuques*, 144–48.

43 Syméon, *Hymnes*, eds. et trad. J. Koder et L. Neyrand, *Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes 2*, SC 174 (Paris, 1971), no. 24, vv. 71–81. Je reproduis fidèlement la traduction de Neyrand, même si la restitution du terme προαιρέσει (v. 75) par "désir" est imparfaite. Syméon veut souligner sa participation active au péché. Cela pourrait être un indice supplémentaire de sa nature d'eunuque, car le péché est présenté comme un choix et une volonté personnels, et non plus comme le besoin pressant d'une nature chaude. Voir aussi ibid., vv. 340–35: "Malheur à moi!, le misérable plein de vaine gloire et de révolte, moi qui ne possède pas même une seule vertu et qui

fragile et passif qui provoque des commentaires désagréables et le rejet de son entourage familial et social:

Mes parents ne m'entouraient pas de la tendresse que veut la nature, mes frères et mes amis se moquaient de moi, ils prétendaient m'aimer, ce n'était qu'un mensonge. Ma parenté, les étrangers, les princes de ce monde ne se tournaient pas vers moi et n'acceptaient pas de me regarder, sauf pour m'entraîner dans leur perte par leurs impiétés. . . . Combien de fois ai-je désiré la tendresse des hommes et d'avoir avec eux cette familiarité que donne l'intimité et personne ne m'acceptait parmi les gens honnêtes; d'autres consentaient davantage à me voir et me connaître mais je les fuyais comme des ouvriers de vices. . . . Les bons me fuyaient à cause de mon apparence extérieure et c'est moi qui fuyais les méchants par un choix personnel. J'aimais, comme je l'ai dit, la gloire et la richesse du monde, la parure des vêtements, les habitudes de confort. (Γονεῖς οὐ προσείχον μοι φυσικῇ τῇ ἀγάπῃ, / οἱ ἀδελφοὶ καὶ φίλοι μου πάντες ἐνέπαιζόν μοι, / ἀγαπᾶν γάρ με λέγοντες ἐψεύδοντο εἰς ἅπαν. / Οἱ συγγενεῖς, οἱ ἐξωθεν, οἱ ἄρχοντες τοῦ κόσμου / τοσοῦτον μ' ἐπεστρέφοντο καὶ ἠγείχοντο βλέπειν, / ὅσον συναπολέσαι με ταῖς αὐτῶν ἀσεβείαις. / . . . ποσάκις ἐπεθύμῃσα ἀνθρώπους ἀγαπᾶν με / καὶ ἔχειν οἰκειότητος πρὸς αὐτοὺς παρρησίαν, / καὶ οὐδεὶς μου ἡνέες σχετο τῶν ἀγαθὰ φρονούντων. / ἄλλοι δὲ μᾶλλον ἤθελον βλέπειν με καὶ γνωρίζειν, / ἐγὼ δὲ τούτους ἔφευγον ὡς τῶν κακῶν ἐργάτας. / . . . οἱ ἀγαθοὶ με ἔφευγον διὰ τὸ ἐξω σχῆμα, / τοὺς δὲ φαύλους ἐξέφευγον οἰκεία προαιρέσει. / ἡγάπων γάρ, ὡς

stupidement gaspille toutes les journées de ma vie présente . . . je me suis drapé de l'habit des moines et comme un mondain j'aime les choses du monde: la gloire, la richesse, les plaisirs, les jouissances. Sur mes épaules je porte la croix du Christ, mais supporter les humiliations de la croix, je le refuse totalement, je n'en veux absolument pas et je m'insinue parmi les gens illustres et avec eux je désire être glorifié" et 20, vv. 67–70, 184–95, etc. Sur les écrits autobiographiques de Syméon, voir M. Bazzani, "Autobiographical Elements in Symeon the New Theologian," *BSI* 64 (2006): 221–42; Messis, *Eunuques*, 349–50. Pour un autre point de vue sur la subjectivité de Syméon, voir D. Krueger, *Liturgical Subjects: Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium* (Philadelphie, 2014), 197–214.

εἴρηται, δόξαν καὶ πλοῦτον κόσμου/ καὶ φαντασ-  
σμὸν ἐνδύματος καὶ βλακευμάτων ἤθη.)<sup>44</sup>

Dans cet *Hymne* il se présente aussi comme la victime d'une *mafia* qui l'empêche de suivre tranquillement son chemin vers la piété, qui lui promet "gloire et richesse dans la vie," mais qui vise continuellement à nuire à son intégrité physique et morale. Syméon déclare haïr ces personnes, qui agissent en conséquence:

... si bien que jamais je me décidais à une rencontre avec eux, et eux, de fureur, me rouèrent en revanche de coups de bâtons; d'autres par leurs calomnies me calomnièrent auprès de tous, disant que je me livrais à tous les vices; ils voulaient me détourner du chemin de la droiture. (ὥς μῆτε συντυχίαν με κινεῖν ποτὲ πρὸς τούτους/ οἱ καὶ μανέντες βράκλοις με σφοδρῶς ἔτυψαν μᾶλλον./ ἄλλοι δὲ λοιδορίαις με πρὸς πάντας ἐλοιδοροῦν/ ἐργάτην εἶναι λέγοντες πάσης παρανομίας/ θέλοντες διαστρέψαι με ἀπὸ ὁδοῦ εὐθείας.)<sup>45</sup>

Dans une de ses *Actions de grâce*, il en vient à décrire la manière avec laquelle il a évité de justesse, et grâce à l'aide divine, une pollution nocturne:

... comme j'étais dans mon sommeil tenté par les mauvais démons et entraîné par leur ruse à subir une pollution, mais que je résistais énergiquement ... à part moi je m'étonnais de me voir ferme et courageux, ou plutôt inébranlable, devant ces impressions, et me demandais d'où m'était venu, de façon si inhabituelle, ce triomphe, pour pouvoir, même endormi, opposer une telle résistance, me montrer plus fort que mes ennemis et mes adversaires et remporter sur eux, de haute lutte, une victoire extraordinaire grâce au Christ. (Κατὰ τοὺς ὕπνους γὰρ ὑπὸ τῶν πονηρῶν δαιμόνων πειραζομένου μου καὶ πρὸς πάθος ῥεύσεως διὰ μηχανῆς ἐλκομένου μου καὶ ἀνθισταμένου σφοδρῶς ... ὥς δὲ καθ' ἑαυτὸν τὴν ἔνστασιν καὶ τὴν ἀνδρίαν, μᾶλλον δὲ τὴν ἀκινήσιάν μου πρὸς τὸ πάθος ἐθαύμαζον καὶ 'πόθεν τοῦτο ἀσυνήθως' μοῦ λογιζομένου, 'τὸ τρόπαιον γέγονεν, ἵνα καὶ κοιμώμενος

ἀντιμάχομαι καὶ ἰσχυρότερος τῶν ἀντιπάλων καὶ ἐχθρῶν μου γίνωμαι καὶ κατὰ κράτος αὐτοὺς νίκην νικῶ παραδόξως διὰ Χριστοῦ;')<sup>46</sup>

Parallèlement, il emploie dans ses *Catéchèses* la troisième personne et revêt la figure d'une personne dénommée Georges, supposé être le nom laïc de l'auteur, pour parler de lui-même:

C'était un nommé Georges, guère avancé en âge—autour de vingt ans—qui habitait à Constantinople, et cela de notre temps: beau de figure, l'habit, l'allure et la démarche si recherchée, que d'aucuns en concevaient à son sujet de méchants soupçons. (Γεώργιος τις τοῦνομα, νέος τὴν ἡλικίαν ὑπάρχων καὶ αὐτὸς ὥσει ἐτῶν εἴκοσιν, οἰκῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις,—ὥραϊος τῷ εἶδει καὶ φαντασιῶδες τό τε σχῆμα καὶ τὸ ἦθος καὶ τὸ βάδισμα κεκτημένος, ὥς ἐκ τούτων καὶ ὑπολήψεις πονηρὰς ἔχειν τινὰς εἰς αὐτόν.)<sup>47</sup>

Georges/Syméon subit un profond changement de vie sous la houlette de Syméon Stoudite. Il continue dans un premier temps à exercer son métier ("il dirigeait la maison d'un patrice et allait quotidiennement au Palais"),<sup>48</sup> s'adonnant le soir à des visions mystiques, et se voit investi par la grâce divine avant même de devenir moine. Par un jeu multiple d'identification et de focalisation narrative, c'est au tour de Georges, personnage, de livrer par la suite son propre témoignage à Syméon, auteur et personnage:

... il ne se passa guère de jours—me dit-il—, et voilà que de continuelles tentations de la vie m'attaquèrent ... Tout cela, me dit-il, je te le raconte pour t'apprendre au juste en quel gouffre de perdition la négligence m'avait fait tomber, malheureux que je suis ... (ἡμέραι διεβληλῦθησαν καὶ συνεχεῖς μοι τοῦ βίου ἐπέπεσον πειρασμοί ... Ταῦτα δέ, φησί, λέγω σοι, ἵνα μάθης

44 Syméon, *Hymnes* 20, vv. 108–21.

45 Ibid., 20, vv. 146–50.

46 Syméon, *Actions de grâce*, éd. B. Krivochéine, trad. J. Paramelle, *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses*, 3 vols., SC 96, 104, 113 (Paris, 1963–65), 3:304–57, vv. 141–51.

47 Syméon, *Catéchèses*, no. 22, vv. 22–26.

48 Ibid., vv. 70–72.

ἀκριβῶς εἰς οἶον ἀπωλείας βόθρον ἐκ ῥαθυμίας  
κατηνέχθην ἐγὼ ὁ ἄθλιος . . .)<sup>49</sup>

Dans le récit sur Georges, où la subjectivité du discours autobiographique cède la place à l'objectivité d'un récit "biographique," nous assistons à la construction progressive et exemplaire de la propre sainteté de Syméon. Le "moi pervers" se mue en "autre vertueux," afin que Syméon puisse légitimement parler de lui-même en termes positifs.

Le procédé de distanciation entre auteur réel et *persona* autobiographique est courant dans la littérature monastique, mais dans le cas de Syméon il devient plus intéressant grâce à la tension qui existe entre un auteur eunuque et une *persona* ne se reconnaissant pas comme tel. Rien dans ces récits ne souligne la spécificité d'un eunuque: le discours adopté est celui d'un homme en quête de salut et la gamme des péchés évoqués peut prioritairement concerner un homme barbu. L'auteur laisse même entendre que ses auditeurs ne le croiraient probablement pas et ses mises en garde soulignent la fragilité de ses prétendues confessions: "Oui, croyez-moi, c'est vrai ce que je dis. Ce n'est pas invention ou comédie" (οὐ πλάσματι, οὐδὲ σεσοφισμένως).<sup>50</sup> Quoi qu'il en soit, ses lecteurs postérieurs et ses commentateurs ne l'ont résolument pas cru.<sup>51</sup>

Le seul indice d'une certaine spécificité du personnage autobiographique est sa représentation sous les traits d'un homme plus raffiné, plus "civilisé" et plus efféminé que les membres de son entourage dont il est victime, objet de moqueries et privé d'amour de la part même de ses parents les plus proches. Si cela seul suffisait à signaler la nature sexuée de l'auteur, nous avancerions que l'eunuque, caché derrière les écrits de Syméon, tout en dissimulant sa particularité, choisit de se décrire comme un être fragile et sans repères, dans un monde impitoyable envers les personnes de son espèce.

Le cas unique de Syméon et le fait qu'aucun des autres auteurs eunuques n'assume une identité propre en tant que membre de cette catégorie sexuelle,

démontrent un effort réfléchi de leur part pour neutraliser tout renseignement qui les distinguerait. En revanche, ils adoptent pour leur compte une pensée complètement androcentrique. Cela est davantage souligné dans le cas où des eunuques puissants deviennent les commanditaires d'un texte.

Pour montrer les enjeux complexes d'un tel patronage, nous nous limiterons à un seul cas, lié à la campagne byzantine contre les Arabes en Crète en 961, épisode qui implique deux des plus puissants eunuques de l'époque, Basile le Parakoimoménos et Joseph Briggas. Cet événement généra une série de textes visant à appuyer le choix de l'un ou de l'autre de ces eunuques.

Tout en se préparant à conduire cette campagne en tant que stratège, Basile commande la rédaction d'un *Naumachicon*, qui se transforme en éloge de sa personnalité. Dans le poème qui précède le texte, l'auteur rappelle les victoires antérieures de Basile contre les Arabes, sa sagesse et son courage qui préfigurent une nouvelle victoire en Crète.<sup>52</sup> Dans le *proemion*, l'accent élogieux monte d'un cran et l'auteur présente Basile comme un stratège très expérimenté et très puissant qui provoque l'admiration de ses amis et de ses ennemis, comme un serviteur fidèle de l'empereur et un bienfaiteur du peuple, comme un homme très sage et très fort:

Toi, stratège expérimenté, paré de toute sorte d'exploits, tu m'insuffles du courage; toi, le serviteur puissant de notre puissant empereur, toi, le serviteur sincère et brave de notre empereur sincère et brave, toi dont les combats sur terre ont charmé avec bienveillance même les empereurs et ont rendu le peuple joyeux et calme, toi qui as humilié et rendu au néant les exploits de tous les autres hommes, anciens et contemporains, tu réaliseras des prouesses

49 Ibid., vv. 275–320.

50 *Hymnes* 24, vv. 82–83. Voir aussi *ibid.*, vv. 103–4.

51 Voir par exemple les scholia postérieurs que Koder et Neyrand incorporent dans leur édition et traduction des *Hymnes*, *Hymnes* 117 et 119 (Scholia sur l'*Hymne* 22 selon D): "il montre que c'est par un excès d'humilité et pour se garder intacte la grâce des dons qu'il a reçus, qu'il s'appelle ailleurs: meurtrier, adultère, sodomite."

52 *Naumachicon*, éd. A. Dain, *Naumachica partim adhuc inedita in unum nunc primum congescit et indice auxit* (Paris, 1943), 61–68, ici 61; J. Pryor et E. Jeffreys, *The Age of the Dromon: The Byzantine Navy ca. 500–1204*, nouvelle édition (Leyden–Boston, 2006), 521–45. Au sujet de la vie de Basile, voir W. Brokkaar, "Basil Lacapenus," *Studia Byzantina et Neoellenica Neerlandica* 3 (1972): 199–234; L. Boura, "Ο Βασίλειος Λεκαπηνός παραγγελιοδότης έργων τέχνης," in *Κωνσταντίνος Ζ' ο Πορφυρογέννητος και η εποχή του*, éd. A. Markopoulos (Athènes, 1989), 397–434; S. Wandel, *The Joshua Roll* (Wiesbaden, 2012), 106–32; C. Angelidi, "Basile Lacapène. Deux ou trois choses que je sais de lui," in *Pour l'amour de Byzance: hommage à Paolo Odorico*, eds. Ch. Gastgeber et alii (Francfort-sur-le-Main, 2013), 11–26.



en mer, si besoin analogues à celles que tu as réalisées sur terre. J'en suis convaincu, je suis nourri de telles pensées et je suis gonflé de tels espoirs. En comparant et en examinant souvent tes prouesses avec celles des autres, je constate que ces dernières sont moins importantes et bien inférieures, presque dignes de moquerie, comme si elles étaient les actes d'enfants comparées à celles d'un homme parfait (ἀνδρὸς τελείου) . . . Amis et ennemis ont les mêmes réactions envers toi, ils sont contents et joyeux d'être inférieurs à toi; les amis, car ils ont vaincu et continuent à vaincre grâce à ta prévoyance; les ennemis, car ils ne sont vaincus par personne d'autre que toi, qui dépasses tous en force et en sagesse. (Καὶ ταῦτά μοι δίδως νεανιεύεσθαι ὁ στρατηγικώτατος σὺ καὶ κατορθώμασι πᾶσι κοσμούμενος, ὁ κραταῖος θεράπων τοῦ κραταιοῦ βασιλέως ἡμῶν, ὁ τοῦ ἀσφαλοῦς ἀσφαλῆς ὑπῆρξες καὶ τοῦ ἀνδρείου ἀνδρείος, ὁ τοῖς κατ' ἡπειροῦ ἀγωνίσμασι καὶ αὐτοῦς βασιλέας εὐφράνας εὐμενῶς καὶ πᾶν τὸ ὑπήκοον γαλήνης καὶ χαρμονῆς καθυποδείξας μεστόν, ὁ τὰ τῶν ἄλλων ἀπάντων ἀνδραγαθήματα τῶν τε νῦν ὄντων τῶν τε πάλαι γεγενημένων ταπεινώσας καὶ κάτω θέμενος καὶ τὰ κατὰ θάλασσαν εἴ που δεήσοι τοὺς κατ' ἡπειρον δείξων παρόμοια. Πείθομαι γάρ, οὕτως ἔχω, καὶ οὕτω λογίζομαι καὶ τοιαύταις ἐλπίσιν ἐπαίρομαι. Τοῖς σοῖς γὰρ ἐκάστοτε τὰ τῶν ἄλλων παρατιθεῖς καὶ παρεξετάζων ὥστερ τινὸς ἔργα παιδὸς ὑπ' ἀνδρὸς τελείου εὐρίσκω ἡττώμενα καὶ ἀπολειπόμενα καὶ οἷον διαπαινζόμενα . . . καὶ πάσχειν ταῦτόν συμβαίνει τοῖς εὐνοοῦσί τε καὶ δυσμεναίνουσιν· ἡττώμενοι γὰρ ἐπίσης ἀγάλλονται τε καὶ χαίρουσιν, οἱ μὲν ὅτι τῇ σῇ προμηθείᾳ νικῶσί τε καὶ νενικήκασιν, οἱ δὲ ὅτι μὴ παρ' ἄλλων ἡττήθησαν ἢ παρὰ σοῦ τοῦ πάντας νικῶντος εὐβουλῖα καὶ ῥώμῃ.)<sup>53</sup>

Ni dans le poème ni dans le proemion, Basile n'est désigné en tant qu'eunuque; en revanche, non seulement sa bravoure (ἀνδρεία) est soulignée, mais l'auteur le considère comme un *teleios aner* (un homme parfait). Basile ne sera finalement pas nommé stratège et Nicéphore Phocas sera envoyé en Crète à sa place. Dans cette décision impériale est impliqué l'autre

eunuque de la cour, Joseph Briggas.<sup>54</sup> Pour justifier ses options, ce dernier patronne selon toute probabilité la rédaction, sinon de la deuxième partie du 6<sup>e</sup> livre de la *Continuation* de Théophane, au moins d'un texte qui serait à la base de cette rédaction. Étant un des héros de cette partie du texte, il n'est jamais nommé "eunuque." Joseph est, selon le rédacteur du texte, "raisonnable et plus rapide qu'un oiseau,"<sup>55</sup> et perçu comme "donnant de bons conseils."<sup>56</sup> Il est "le cerveau bon, droit et infatigable" de la royauté,<sup>57</sup> "un homme juste, impartial et fidèle," "un homme ardent et diligent, de sorte que personne ne pourrait s'égaliser à lui, ni ceux qui l'ont précédé ni ses contemporains."<sup>58</sup> Briggas prodiguait ses sages conseils à l'empereur Constantin VII et continua sous son successeur; il forma même, selon le rédacteur du livre, le nouvel entourage administratif de Romain II.<sup>59</sup> En ce qui concerne plus précisément la campagne de Crète, ce sont les bons conseils de Joseph et l'ardent discours patriotique qu'il livre devant l'empereur qui poussent ce dernier à envoyer Phocas au lieu de son concurrent, Basile. Dans son discours, Briggas rappelle les malheurs que les infidèles ont causés aux Romains et exhorte ses compatriotes à se sacrifier pour la défense des Chrétiens.<sup>60</sup> Le discours de Briggas fait pendant à celui de Nicéphore Phocas, et tous deux sont les seules harangues présentes dans le texte,<sup>61</sup> sous sa forme parvenue jusqu'à nous. Basile le Parakoimomenos est aussi traité avec une certaine déférence, car il reste un personnage

54 Sur Briggas, voir A. Markopoulos, "Ἰωσήφ Βρίγγας. Προσωπογραφικά προβλήματα καὶ ιδεολογικά ρεύματα," *Symmeikta* 4 (1981): 87–115; I. Christou, *Αυτοκρατορική εξουσία καὶ πολιτική πρακτική. Ο ρόλος του παραδυναστεύοντος στη βυζαντινὴ διοίκηση (τέλη 8<sup>ου</sup>–αρχές 11<sup>ου</sup> αἰώνα)* (Athènes, 2008), 227–39.

55 *Théophane Continué*, éd. I. Bekker, *Theophanes Continuatus* (Bonn, 1838), 445.8: "ἐχέφρονα καὶ πτηνοῦ ταχύτερον."

56 *Ibid.*, 474.11: "τῇ συμβουλῇ καὶ εὐβουλῖα;" 480.20.

57 *Ibid.*, 475.2: "ὁ χρηστός καὶ ὀρθὸς καὶ αἴπνος νοῦς;" 479.4: "τὸν ἐργήγορον νοῦν Ἰωσήφ."

58 *Ibid.*, 479.7–8 et 9–11: "ἦν γὰρ ὁ ἀνὴρ δίκαιος καὶ ἀπροσωπόληπτος καὶ πιστός . . . τοιοῦτος γὰρ ἦν ὁ ἀνὴρ, σπουδαῖος καὶ θερμός, ὥς ἄλλον τῶν πρὸ αὐτοῦ ἢ μετ' αὐτοῦ μὴ ἐξισωθῆναι."

59 *Ibid.*, 470.14. Les choix étaient effectués par l'intermédiaire de Joseph ("τῇ ἐκλογῇ καὶ μαρτυρίᾳ Ἰωσήφ πατρικίου καὶ παρακοιμωμένου.")

60 *Ibid.*, 475.3–14.

61 *Ibid.*, 478.7–18.

53 *Naumachicon*, Prologue 4–7 (Dain, 62; Pryor et Jeffreys, 524).

encore puissant à la cour.<sup>62</sup> Le fait que toutes les autres figures d'eunuques dans ce livre de la *Continuation* de Théophane ne soient jamais nommées comme tels, mais plutôt considérées comme des personnalités masculines distinguées, tel le patriarche eunuque Polyeucte (956–70) qui “brillait dans toute vertu”<sup>63</sup> peut être un indice supplémentaire sur la nature du rédacteur du texte, de même que l’unique utilisation du terme d’eunuque à propos des anges qui visitent le rêve de Romain Lécapène.<sup>64</sup> Cette possibilité est corroborée par ceci que les figures négatives d’eunuques, comme le patriarche Théophylacte, ne sont présentées ici que comme des hommes méchants alors que dans d’autres écrits elles seraient traitées comme représentatives de leur (mauvaise) espèce.<sup>65</sup> Les patrons eunuques loués dans ces textes sont hommes plus que les autres; ce sont des hommes exceptionnels.

Ensuite, certaines pièces hagiographiques qui sont attribuées à un patronage ou à une écriture eunuque,

comme celles d’André le Salos,<sup>66</sup> de Grégentios<sup>67</sup> et de Niphon de Constantianè,<sup>68</sup> partagent un fort accent homophile. André le Salos est entouré de beaux garçons dont les qualités corporelles vont de pair avec des qualités spirituelles et morales, et se lie d’amitié avec Épiphane,<sup>69</sup> un jeune et beau garçon qui deviendra par la suite patriarche; leur rapport, leurs rencontres et leurs discussions organisent les épisodes du texte. Grégentios vit une amitié romantique et malheureuse avec un jeune homme du nom de Léon.<sup>70</sup> Niphon, moins sentimental, accumule les expériences sodomitiques<sup>71</sup> et attise la jalousie de l’un de ses partenaires amoureux,<sup>72</sup> avant de se convertir en personnage moral et de se lier d’une amitié profonde avec l’auteur présumé du texte.<sup>73</sup> Cette camaraderie souligne de manière indirecte le rêve de l’homme parfait (τέλειος); les hommes qui se dessinent dans ces récits et qui s’unissent à d’autres hommes par les liens d’une amitié parfaite, profonde et presque érotique, ne sont qu’un écho au mythe platonicien présenté par Aristophane au *Symposium*. Les hommes les plus virils recherchent leur moitié mâle pour retrouver

62 Ibid., 442.22–443.1: “οὗτος δὲ ἦν ἐχέφρων καὶ λόγιος, καὶ τῷ βασιλεῖ ἐν πᾶσιν ὑπηρετεῖ αἰσίως καὶ πρεπόντως.” Il y a cependant une certaine distance envers lui. La victoire de Basile sur Hamdas (Sayf al Dawla) est présentée comme le résultat “des conseils, inspirés de Dieu” (ταῖς ἐκείνου θεοπνεύστοις βουλαῖς καθοπλισθεῖς) de Constantin VII (ibid., 461.11–12), alors que les thrènes de Basile et de l’impératrice Hélène pour la mort de Constantin sont traités de “pleurs inutiles et vides” (κωφοῖς καὶ κενοῖς δάκρυσι) (466.19–467.3). Le rédacteur insinue ici que Basile faisait partie de l’entourage d’Hélène, qui s’était retrouvée marginalisée après l’ascension de Romain II. L’idée de M. Featherstone, plusieurs fois présentée, selon laquelle Basile le Parakoimomenos était le commanditaire de ce livre, ne semble pas convaincante. Voir J. M. Featherstone, “Theophanes Continuatus 6 and *De Cerimoniis* 1, 96,” *BZ* 104 (2011): 115–23; idem, “Theophanes Continuatus: A History for the Palace,” in *La face cachée*, éd. Odorico, 123–53; idem, “Basileios Nothos as Compiler: The *De Cerimoniis* and *Theophanes Continuatus*,” in *Textual Transmission in Byzantium. Between Textual Criticism and Quellenforschung*, eds. J. Signes Cordoñer et I. Pérez Martin (Tournhout, 2014), 355–74.

63 *Théophane Continué*, 444.19–445.5. Dans ce passage, Polyeucte est expressément présenté comme un homme: “ὁ φιλόκαλος Κωνσταντίνος ἔχαιρε καὶ ἡγαλλιάτο ὡς τοιοῦτον ἄνδρα ἐπιτυχῶν ἐπὶ τῶν ἡμερῶν αὐτοῦ.” Voir Constantin Goggylios, 436.9–19; Théophane le parakoimomenos, 440.16–17.

64 Ibid., 438.20.

65 Ibid., 440.15–16 et 444.14–17: “ὁ πατριάρχης Θεοφύλακτος . . . οὐκ ἐνέδωκεν ἑαυτὸν τῆς πονηρᾶς μοχθηρίας καὶ τοῦ μετὰ δώρων χειροτονεῖν τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἱππῶν καὶ βλακειῶν,” et 449.12–13.

66 L. Rydén, “The Date of the ‘Life of Andreas Salos,’” *DOP* 32 (1978): 128–55, ici 153. Selon lui, derrière la figure de Nicéphore, l’auteur présumé de la *Vie* d’André le Salos, se cache un des serveurs de Basile le parakoimomenos.

67 Sur Grégentios, voir la dernière édition de A. Berger, *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar* (Berlin–New York, 2006); voir aussi Ch. Mesis, “La famille et ses enjeux dans l’organisation de la cité idéale chrétienne,” in *Les réseaux familiaux: Antiquité tardive et moyen âge*, éd. B. Caseau (Paris, 2012), 207–40, et aussi toute la bibliographie antérieure.

68 A. Rystencko et P. Potapow, *Materialien zur Geschichte der byzantinisch-slavischen Literatur und Sprache* (Odessa, 1928); sur la datation du texte entre la fin du X<sup>e</sup> et le début du XI<sup>e</sup> siècle, voir L. Rydén, “The Date of the Life of Saint Niphon, BHG 13712,” in *Greek and Latin Studies in Memory of Cajus Fabricius*, éd. S.-T. Teodorsson (Göteborg, 1990), 33–40; Kazhdan, *A History*, 2:200–203; sur une datation entre 965 et 1037, voir S. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond* (Oxford, 2006), 168–9.

69 Sur Épiphane et sa probable identification avec le patriarche Polyeucte, voir Rydén, “The Date,” 145–47; sur un éventuel rapport entre Épiphane de la *Vie* d’André et celui des *Vies* de Basile le Jeune et de Grégentios, voir Berger, *Life and Works*, 41, n. 220 et Mesis, “La famille et ses enjeux,” 210.

70 *Vie de Grégentios*, éd. Berger, chap. 3: 260–75, 316–37, 358–67, 368–484. Basile le Jeune adhère évidemment moins à cette ambiance homophile.

71 *Vie de Niphon de Constantianè*, eds. Rystencko et Potapow, 10.9: “τὴν σοδομιτικὴν δυσωδίαν μετερχόμενος,” 2.4.6–7, etc.

72 Ibid., 13.20–32.

73 Ibid., 20.26–31.

l'unité originelle et se parfaire, avec comme motivation "la grandeur d'âme, la bravoure et la virilité" (ὕπὸ θάρρους καὶ ἀνδρείας καὶ ἀρρενωπίας).<sup>74</sup> L'imagerie et le langage homo-érotiques, présents aussi dans les écrits de Syméon le Nouveau Théologien,<sup>75</sup> semblent être des sensibilités ou des indices qui nous inciteraient à penser à un auteur ou commanditaire eunuque.

Une sorte de voix d'eunuque se fait aussi entendre dans les objets d'art et les livres sacrés. Plus particulièrement en ce qui concerne les seconds, nous disposons d'une série de livres plus au moins luxueux, commandés par de puissants eunuques sur une période qui s'étend du début du X<sup>e</sup> à la moitié du XII<sup>e</sup> siècle: l'*Atheniensis* 2641 du très puissant serviteur de Léon VI, Samonas,<sup>76</sup> la Bible dispersée en trois manuscrits (*Laurentianus Plut.* 5,9, *Turin B.I.2*, *Copenhagen GKS* 6) du koitonitès Nicétas,<sup>77</sup> le *Reginensis gr.* 1 du patrice Léon,<sup>78</sup> l'*Athous-Docheiariou* 70 et le *Petropolitanus* 55 de Basile le parakoimomenos,<sup>79</sup>

le *Coislin* 79 du XI<sup>e</sup> siècle, appartenant à un eunuque anonyme,<sup>80</sup> le *Vaticanus gr.* 1231 de Léon Nicéritès,<sup>81</sup> et d'autres encore qu'il est impossible d'identifier comme des livres d'eunuques, aucune allusion à la nature de leurs commanditaires n'étant faite hormis leur titre aulique ou, parfois, leurs images qui accompagnent la dédicace.<sup>82</sup> Les eunuques immortalisent leur nom sur les pages des livres sacrés et inscrivent en même temps leurs prérogatives de patronage sur le "livre" du pouvoir politique et culturel, tout en lançant un défi à leurs détracteurs. Mais si leur présence dans les notes dédicatoires de ces livres reste discrète quant à leur nature, il existe une autre catégorie de textes, bien délimitée dans le temps et en quantité, où des eunuques commencent à manifester timidement une certaine fierté d'appartenance communautaire.

### Les voix de la fierté eunuque

Bien situé durant la période médiobyzantine, un effort est déployé dans certaines créations littéraires, qui vise à afficher un discours légitimant les eunuques en tant que groupe sexué particulier, tout en soulignant leur importance et leur prestige sociaux. D'abord, on construit savamment et patiemment le mythe de la résistance et du martyre des eunuques, face à l'iconoclasme, face aux ennemis extérieurs de la religion chrétienne et face à toute sorte d'abus de pouvoir. Les eunuques semblent peindre leur propre tableau de martyrs, composé de figures comme celles des patriarches Germain I<sup>er</sup> et Ignace, du patrice Nicétas et du stratège Théodore Kratéros. Pour souligner leur apport au rétablissement des images, le patriarche Méthode devient, par une manipulation habile, "eunuque" par intervention divine.<sup>83</sup>

80 C.-L. Dumitrescu, "Remarques en marge du *Coislin* 79: Les trois eunuques et le problème du donateur," *Byzantion* 57 (1987): 32–45.

81 A. Weyl-Carr, "A Group of Provincial Manuscripts from the Twelfth Century," *DOP* 36 (1982): 39–81, ici 64–65; J. Darrouzès, "Autres manuscrits originaux de Chypre," *REB* 15 (1957): 131–68, ici 156; R. Browning et C. Constantinides, *Dated Greek Manuscripts from Cyprus to the Year 1570* (Washington–Nicosia, 1993), 68–70.

82 Pour une étude générale de ces manuscrits, Messis, *Eunuques*, 336–40; D. Bianconi, "Libri e lettura di corte a Bisanzio. Da Costantino il Grande all'ascesa di Alessio I Comneno," in *Le corti nell'alto medioevo. Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 62 (Spoleto, 2015), 767–819.

83 Sur l'eunuchisme miraculeux de Méthode, voir Messis, *Eunuques*, 179–80. Sur Méthode, voir B. Zielke, "Methodios I. (843–847)," in *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit*, 183–260.

74 Platon, *Symposium*, 191c.

75 Sur l'imagerie homosexuelle adoptée par Syméon, voir D. Krueger, "Homoerotic Spectacle and the Monastic Body in Symeon the New Theologian," in *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, eds. V. Burrus et C. Keller (New York, 2006), 99–118 et 399–403.

76 Sur le manuscrit, voir C. Paschou, "Le Codex Atheniensis 2641 et le patrice Samonas," *Byzantion* 69 (1999): 366–95; N. Karvush-Hoffman, "Lost and Found Folios of Codex Athens National Library of Greece 2641: Philadelphia, Free Library, Fragment Lewis E 251," *RSBN* 42 (2005): 93–104.

77 H. Belting et G. Cavallo, *Die Bibel des Niketas: Ein Werk der höfischen Buchkunst in Byzanz und sein antikes Vorbild* (Wiesbaden, 1979), 27 (pour le texte de la dédicace); J. Lowden, *Illuminated Prophet Books: A Study of Byzantine Manuscripts of the Major and Minor Prophets* (Londres, 1988), 14–21.

78 K. Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts* (Berlin, 1935), 40–42; C. Mango, "The Date of Cod. Vat. Regin. Gr. 1 and the 'Macedonian Renaissance'," *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia* 4 (1969): 121–26; T. Mathews, "The Epigrams of Leo Sacellarius and an Exegetical Approach to the Miniatures of Vat. Reg. gr. 1," *OCP* 43 (1977): 94–133; P. Canart et S. Dufrenne, "Le Vaticanus Reginensis graecus 1 ou la province à Constantinople," in *Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, 2 vols., eds. G. Cavallo, G. de Gregorio, et M. Maniacci (Spoleto, 1991), 2:631–36; éd. P. Canart, *La Bible du Patrice Léon. Codex Reginensis Graecus 1: commentaire codicologique, paléographique, philologique et artistique* (Vatican, 2011).

79 Boura, "Ο Βασίλειος Λεκαπηνός," 401; L. Bevilacqua, "Basilio parakoimomenos e i manoscritti miniati: impronte di colore nell'Ambrosiano B 119 sup.," in *Vie per Bisanzio. 8 congresso nazionale dell'Associazione italiana di studi bizantini* (Venise, 25–28 novembre 2009), eds. A. Rigo, A. Babuin, et M. Trizio (Bari, 2012), 1013–30.

Par la suite, les eunuques sont à la base d'une manipulation encore plus osée: l'invention autour du X<sup>e</sup> siècle d'une mythologie urbaine où ils détiennent une place capitale. De la figure d'Euphratas qui, selon les *Patria*, accompagne Constantin le Grand dans ses décisions charnières pour l'histoire de l'Empire byzantin, sa christianisation et la construction de sa capitale,<sup>84</sup> à la contribution des eunuques pour la construction de Sainte-Sophie et pour sa protection surnaturelle (dans leur version d'anges),<sup>85</sup> les eunuques font de Constantinople leur propre création.

À côté de ces revendications de groupe, un cas démontre l'effort d'un eunuque puissant de la cour de Léon VI et des premières années de Constantin VII, Constantin le Parakoimomenos, pour faire de sa castration le résultat d'une intervention angélique et de sa carrière un choix divin. Dans une note introduite dans l'une des versions du *Synaxaire* de Constantinople, qui veut sanctifier Metrios, le père du parakoimomenos, nous lisons ceci:

Metrios, en voyant que ses voisins avaient des enfants mâles qu'ils soignaient, éduquaient et envoyaient à la capitale après les avoir castrés, ressentit de la jalousie, comme il est raisonnable pour un homme, et s'adressa à Dieu en disant: 'Mon seigneur, si je suis digne, fais-moi cadeau d'un fils pour que je l'aie comme un appui dans ma vieillesse et pour glorifier ton nom saint.' (βλέπων τοὺς γείτονας αὐτοῦ ἄρρενας παῖδας ἔχοντας καὶ σὺν τῇ τῶν

84 Voir Mesis, *Eunuques*, 176–78, pour les questions complexes soulevées par la présence dans les textes de deux Euphratas, un Euphratas bâtisseur qui n'est pas présenté comme eunuque (tradition suivie par l'historiographie postérieure), et un Euphratas eunuque qui est à l'origine de la conversion de Constantin au christianisme. Tous deux se confondent dans les *Patria* en une seule figure, bâtisseur de Constantinople et initiateur de l'empereur au christianisme. Voir *Patria*, éd. T. Preger, *Scriptores Originum Constantinopolitanarum* (Leipzig, 1901), 2: 147.12–14 et 143.19–20.

85 *Récit sur Sainte-Sophie*, éd. T. Preger, *Scriptores Originum Constantinopolitanarum* (Leipzig, 1901), chap. 4: 78–79. Sur ce texte, voir aussi G. Dagron, *Constantinople imaginaire: études sur le recueil des Patria* (Paris, 1984), 191–314; G. Sidéris, "Une société de ville capitale: les eunuques dans la Constantinople byzantine (IV<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle)," in *Les villes capitales au Moyen Âge* (Paris, 2006), 243–71, ici 262–63; idem, "Jouer du poil à Byzance: anges, eunuques et femmes déguisées en moines," in *Histoire du poil*, eds. M.-F. Auzépy et J. Cornette (Paris, 2011), 93–114, ici 110; Mesis, *Eunuques*, 341–44.

παιδογόνων μορίων ἐκοπῇ ἐπιμελουμένους καὶ ἐκπαιδεύοντας καὶ πρὸς τὴν βασιλεύουσαν ἐκπέμποντας πόλιν, τρωθεὶς ὡς ἄνθρωπος, 'Κύριε, φησὶν, εἰ ἄξιός εἰμι, δώρησαι καὶ μοί ἄρρενα παῖδα, ἵνα χρήσωμαι καὶ γὰρ ὡς πάντες εἰς βακτηρίαν τοῦ γήρως μου καὶ δοξάσω τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον.')<sup>86</sup>

Dans cette fiction eunuque, la castration devient désir paternel et coutume locale; Dieu couronne et légitime un tel désir qui conduit à une carrière palatine illustre:

Le soir même le paysan s'endormit sur son lit et un ange lumineux apparut en lui disant: 'Puisque tu as agi comme ça, tu seras gratifié d'un enfant mâle que tu traiteras selon ta volonté [allusion à la castration]; lorsqu'il sera grand, il se rendra à la reine des villes, il sera glorifié et toute ta famille (γένος) sera remplie de toute sorte de biens.' Lorsque Metrios se réveilla, il remercia Dieu. Après un court laps de temps et après la naissance de son fils, l'ange réapparut en disant: 'Le nom de l'enfant sera Constantin.' L'enfant prit ce nom, grandit et fut initié à l'Écriture sainte; la reine sa maîtresse le familiarisa avec l'empereur Léon, le fils de Basile, et l'aida à obtenir une telle gloire qu'il devint patrice et *parakoimomenos*. Constantin combla ses parents et toute sa famille de biens innombrables. (καὶ τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ πεσὼν εἰς τὸ κλινίδιον αὐτοῦ ὁ γεωργός ὕπνωσε, καὶ ἐλθὼν ἄγγελος λαμπροφανὴς φησι πρὸς αὐτόν, "Ἐπειδὴ οὕτως ἐποίησας, ἰδοὺ κεχάρισται σοι παιδίον ἄρρεν καὶ ποιήσεις αὐτὸ ὡς βούλει καὶ μετὰ τὸ ἀπογαλακτισθῆναι αὐτὸ καὶ εἰσαχθῆναι ἐν τῇ βασιλευούσῃ τῶν πόλεων δοξαχθῆσεται ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐμπλισθῆσεται ἅπᾶν σου τὸ γένος παντὸς ἀγαθοῦ." Ἐξυπνος δὲ γενόμενος ὁ ἀνὴρ ἐδόξασε τὸν θεόν. Οὐ πολὺ τὸ ἐν μέσῳ, καὶ γεννηθέντος τοῦ παιδός, ἐπέστη πάλιν ὁ ἄγγελος καὶ φησι, 'Κωνσταντῖνος κληθήσεται τὸ παιδίον.' Οὕτω δὲ κληθέντα καὶ ἀπαγαλακτισθέντα

86 *Synaxaire de Constantinople*, éd. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, in Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris* (Bruxelles, 1902), col. 721.26–29 (selon le manuscrit Coislin. 223 du XIV<sup>e</sup> siècle écrit probablement au Mont Athos et fondé sur une version antérieure venant de Constantinople). Sur ce récit, voir K. Ringrose, "Eunuchs as Cultural Mediators," *ByzF* 23 (1996): 75–93, ici 91–92; Mesis, *Eunuques*, 183–86.



καὶ μικρόν τι τοῖς ἱεροῖς ἐκπαιδευθέντα γράμμακ  
σιν, ἢ βασιλίσσα καὶ δεσπότης τούτου τῷ βασι-  
λεῖ Λέοντι αὐτὸν οἰκειώσασα τῷ τοῦ Βασιλείου  
υἱῷ, ἐπὶ τοσοῦτον δοξασθῆναι πεποίηκεν, ὥς καὶ  
πατρίκιον καὶ παρακοιμώμενον γενέσθαι, τοὺς  
τε γεννήτορας καὶ ἅπαν τὸ γένος αὐτοῦ μυρίων  
ἐμπλήσαι ἀγαθῶν.)<sup>87</sup>

La castration est ici totalement banalisée et Constantin, avec son père, cherche à gagner une place dans le tableau de la sainteté médiobyzantine, sans nier ou occulter sa nature, mais en affichant avec fierté le fait qu’il soit “eunuque.”

Dans ces récits, les eunuques, en tant que catégorie distinctive de personnes, revendiquent leur particularité et adoptent une nouvelle expression pour se décrire: “eunuque par nature” (φύσει εὐνοῦχος),<sup>88</sup> terme qui d’un côté fournit un aspect déterministe à leur handicap et de l’autre côté suppose la présence en eux d’un esprit masculin intact, indépendamment de leur nature corporelle. Ils entendent ainsi rétribuer leur pouvoir et influence politiques en visibilité, honorabilité, et respect sociaux, c’est-à-dire en capital symbolique.

## Conclusion

À travers les images littéraires des eunuques proposées par les auteurs non-eunuques, on constate une certaine instrumentalisation rhétorique de leur voix. Lorsque leur parole s’exprime comme étant émise par un représentant, typique ou atypique, de leur groupe sexuel, elle vise à un effet précis dans la signification du récit le concernant, sur la base de l’opposition, explicite ou implicite, entre masculinité ou féminité. Le choix

eunuchophile ou eunuchophobe des auteurs est toujours exprimé en fonction du voisinage des eunuques avec l’une ou l’autre catégorie sexuelle. Le regard eunuchophile signifie que les eunuques sont en général présentés comme des hommes, même avec des défauts; le regard eunuchophobe signale qu’ils se comportent comme une version de la féminité, même si un eunuque particulier, l’eunuque dont est fait l’éloge, constitue une exception notoire: c’est un eunuque “atypique.” Les voix des personnages eunuques ne sont enfin que les voix de leurs auteurs.

Les eunuques, de leur côté, semblent soit rejeter l’instrumentalisation de leur voix, soit la tolérer tacitement, sans cependant laisser trace de leurs réactions. Lorsque, malgré tout, ils se mettent en position d’auteur ou de commanditaire, ils adoptent une version du discours sexué qui les ignore ostensiblement comme eunuques, mais qui les promeut clairement comme les hommes les plus vrais, des hommes exceptionnels. Cela constitue l’approche majoritaire des eunuques. Il y a cependant une autre attitude, beaucoup plus limitée dans le temps (époque médiobyzantine), qui affiche une certaine fierté d’être eunuque. Elle souligne l’importance du rôle des eunuques dans les options capitales de leur société machiste et matérialise en récits l’impact de leur influence politique. La vraie voix des eunuques se construit finalement d’absences retentissantes et de présences timides, mais tenaces.

Centre d’Études Byzantines  
Néo-Helléniques et Sud-  
Est Européennes  
École des Hautes Études en  
Sciences Sociales  
190–198 avenue de France–  
75244 Paris Cedex 13  
France  
messis@ehess.fr

87 *Synaxaire de Constantinople*, éd. Delehaye, col. 724.31–45.

88 Sur l’usage du terme dans les écrits eunuchophiles à Byzance, voir Messis, *Eunuques*, 37–39 et passim.

☞ CE TEXTE A ÉTÉ CELUI DE MON INTERVENTION au colloque *The Byzantine Self*, qui s’est tenu à Dumbarton Oaks les 18 et 19 mars 2011, et fut organisé par Stratis Papaioannou et Maria Mavroudi. Je remercie profondément les deux organisateurs pour leur invitation, ainsi que Margaret Mullett qui m’a accueilli très chaleureusement au centre qu’elle dirige et m’a donné la possibilité de publier le texte dans cette prestigieuse

revue. Ma gratitude va plus particulièrement à Stratis Papaioannou qui a eu la patience de lire attentivement le texte et d’en améliorer plusieurs de ses aspects. Je remercie profondément Monique Aboud et Juliette Goursat qui ont corrigé le français, ainsi que les deux rapporteurs anonymes dont la lecture attentive m’a préservé de plusieurs erreurs.

